

# **EL VIVIENTE Y SU VIDA. —AUSENCIA, PRETENSIÓN Y DISPOSICIÓN DEL SÍ MISMO HUMANO—**

JUAN JOSÉ PADIAL

Documento recibido: 9-XI-2008

Versión definitiva: 30-XI-2008

BIBLID [1139-6600 (2009) n° 11; pp. 95-110]

**RESUMEN:** En este trabajo se atiende a algunos problemas de la subjetividad moderna y a la cuestión de la identidad personal. Trata de alcanzar la definición de persona que puede superar tanto el atomismo social como el individualismo. Llevando a cabo esto, explora la distinción de Leonardo Polo entre vida y viviente.

*Palabras clave:* vida, identidad personal, aburrimiento, libertad, mundo.

**SUMMARY:** This paper focuses on some problems of the modern subjectivity, and the question of personal identity. It tries to reach a definition of person that could give up both social atomism and individualism. In doing so, it explores the distinction of Leonardo Polo between life and the one who lives.

*Key words:* life, personal identity, boredom, freedom, world.

## **1. La posibilidad de un vivir ausentado de la propia vida**

El agrimensor K. está en marcha hacia el castillo del conde West-West; por ese puesto abandonó casa, familia, patria. Su viaje es una parábola del éxodo de tantos a Occidente —West-West—. El agrimensor K. es un nómada, un emigrante, que vive la tragedia del existir desguarnecido, a la intemperie, que recorre caminos helados, inhóspitos, en los que paso a paso se aleja de aquello acogedor, e inspirador que anhelaba. Al tiempo que prefiguraba una tragedia tan actual, *El castillo* puso sobre la mesa algunas cuestiones antropológicas candentes: la vinculación de autoconciencia y mundo, el papel del futuro, el sentido o sinsentido de una tarea en que aportar libremente, el vivir desde un fundamento, y los dramas modernos de la soledad, del atomismo social y del subjetivismo exacerbado. Kafka<sup>1</sup> es un novelista

---

1. Debo el interés por Kafka, y por las descripciones literarias de la autoconciencia moderna y contemporánea al tristemente fallecido prof. Inciarte. Desde el mismo día que lo conocí por Münster en noviembre de 1992, hasta unos meses antes de su muerte en Pamplona

de la tragedia moderna de la vida ausente. De un viviente que no encuentra una vida en que vehicularse. Es un testigo del individuo solitario e impotente para corroborar, con sus actos, bienes o sentido para su vida. Kafka vivió el drama moderno y no lo falsificó al representarlo. Se trata de una tragedia que afecta a la comprensión misma de la subjetividad moderna, y que abocaría a su disolución postmoderna.

Foucault había sentenciado que el sujeto es un invento de la Ilustración. Polo, reivindicando de nuevo el humanismo, señala la raíz del problema. “La definición del hombre no es una división tajante que lo determine como un ser completamente separado del resto de la realidad; efectivamente, es diferente, ofrece unos rasgos que no se dan en otros seres, pero eso no lo aísla, no lo constituye en un ser solitario, tan distinto que no pueda encontrar inspiración o respuesta en el ámbito general de lo que existe”<sup>2</sup>. La antropología trascendental de Leonardo Polo está elaborada explícitamente para descartar tal soledad ontológica. Lo muestran las descripciones del hombre como *ser-además*, del existir humano, como *co-existencia* o *co-ser*, y de la esencia que le compete como vivir creciente, que aporta y se inspira en una verdad no deducida, sino encontrada. Desde este ángulo, se advierte que la tarea en que consistió el filosofar de Polo no fue realizada ingenuamente, sino desde la advertencia lúcida, en modo alguno ilusa, de una tragedia, que estimaba mucho más honda que la griega. Del abismo de la soledad, en que no hay salvación posible, han sido dignos testigos las grandes descripciones literarias de la subjetividad, desde la *Metamorfosis* de Kafka a *El extranjero* de Camus; o los retratos filosóficos de la autoconciencia, desde la pintura kierkegaardiana del esteta desesperado a la reflexión heideggeriana del estado caído del existente. No se trata de mero psicologismo. Quizá el correlato literario de la psicología del hombre extranjero, ausente en su propia vida, sea el romanticismo alemán. Pero ya Rilke, Flaubert, Kafka o Thomas Mann son conscientes de plasmar no la psicología, sino la existencia misma. No hay que desatender su diagnóstico de nuestra situación histórica, pues “lo que se ha venido a llamar existencialismo es la violenta formulación de esta pesadilla. Todo lo que yo no soy, no se ocupa de mí; estoy abandonado en el mundo”<sup>3</sup>.

El existencialismo kierkegaardiano se ejerce desde una intención eminentemente terapéutica. Ante la tragedia de la subjetividad moderna, muchas voces se levantan aquí y allá, reclamando o proponiendo una terapia. Desde la conciliación hegeliana al psicoanálisis de las muchas escuelas postfreu-

---

(junio de 2000), siempre hablamos de Kafka. Vaya este intento de comprensión de su legado en homenaje suyo y de su obra.

2. *Sobre la existencia*, 104.

3. *Presente y futuro*, 112.

dianas. No obstante, Polo repara en Kierkegaard por el rico detalle de síntomas que detecta, y por el enérgico diagnóstico de la enfermedad. El potencial explicativo de su dictamen se extiende a una multiplicidad, aparentemente inconexa de tipos humanos y de actitudes vitales: desde el don Juan al hombre de negocios, desde el erudito alemán al borracho de taberna, una enfermedad se extiende, a la que diagnostica como desesperación. “Se observa, por tanto, que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo aquel que vive estéticamente está desesperado, tanto si lo sabe como si no (...). Es una concepción de la vida *estética*, porque la personalidad permanece en su propia condición inmediata”<sup>4</sup>. Esteta es el que vive desde la inmediatez, desde la superficie, sin hondura. Los fragmentos de su yo están desperdigados por las múltiples facetas de un vivir dividido. Secciones inconexas de las que no puede hacerse cargo. Tan solo se aprecia un yo parcial, un tipo. El esteta se ha despedido de su yo total, origen unitario de sentido para cada una de sus acciones. Ese yo total, la persona, el núcleo de su existencia, parece haberse ausentado. Su vivir puede tener el latido de la enésima conquista erótica, la exquisitez de placeres reservados a los más exigentes, el frenesí incesante de la conquista de nuevos objetivos por el ejecutivo, o la postración y decaimiento en que el alcohólico recoge un vivir que estima desgraciado. En cualquier caso parece que la persona del esteta ha abdicado. En su lugar se yergue, ora desafiante, ora ridículo, ora solemne, un personaje: Don Giovanni, el gourmet, la víctima.

Se trata de un yo frágil, quebradizo, incapaz de articular globalmente su vida, esto es de manifestarse y aportar, por encima del personaje que representa, a aquellas otras facetas, en las que se advierte, debilitada, su presencia. En la vivencia estética no hay rastro de una libertad comunicada íntimamente a las tareas vitales, de un existir dirigido globalmente desde el conocimiento, o de una articulación de la vida por un sentido que se encuentre en el futuro; todo es presente, inmediatez, en la existencia del esteta. También su futuro es presente, porque se reduce al futuro imaginado, presentificado, que no inspira, sino que impele.

No se puede decir que el esteta carezca de yo. Justamente al contrario, lo que comparece en el esteta es la pretensión de realizar subjetivamente el vivir, esto es correlacionándose biunívocamente, sin residuos, con una objetividad, con una representación de sí mismo. Podrá tener conciencia de su desesperación o no, esto es, su autoconciencia podrá ser errónea o verdadera; es indiferente que vea, como el Dr. Fausto, la inanidad de su vida, o se engañe. Quizá nunca llegue a cobrar conciencia verdadera de sí, como el tipo del

---

4. S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller (Aut-Aut)*, Adelphi, Milano, 1989, 98.



erudito necesitado de honores y reconocimiento, que es la caricatura kierkegaardiana del esteticismo hegeliano. Es más, al vivir desde la identificación con una representación de sí, vive desde el conocimiento, desde la presencia, y no tanto futurizando. Vive más cerca del personaje que de su persona. La inmediatez es consecuencia de la identificación de su querer con su ver. Como ha puesto de relieve Polo “*querer-yo* está más cerca de la persona que *ver-yo*. De acuerdo con ello *querer querer-más* es *futurizante* mientras que *pensar es presencializante*”<sup>5</sup>.

En cualquier caso, el vivir del esteta se realiza desde la identificación con un tipo social: el profesor universitario, el don Juan, el ejecutivo de esta o aquella empresa, el sibarita. “Como las acciones con las que el yo se identifica tienen un sentido objetivo, definido socialmente, la experiencia que el yo tiene de sí, la autoconciencia, se organiza según tipificaciones socialmente disponibles. Este segmento es el verdadero ‘yo social’, el que resulta de la coordinación de los roles propios y que, de suyo, más que algo individual resulta ser un *tipo*, que se experimenta subjetivamente como distinto de —o incluso contrapuesto a— la totalidad del yo”<sup>6</sup>. El existir del esteta es una demanda de identidad para su subjetividad. Demanda que solo puede ser vehiculada a través de una objetividad. Tal existir es desarticulado, pues forzosamente el hombre ha de hacer otras cosas. Así, existir es la identificación con lo que hay en la conciencia. En palabras de Marcel, la reducción del ser al tener, al haber del que habla Leonardo Polo. La deflación de la interioridad —ser, libertad, poder, don— a un actor, a un nombre, a una individualización, a una máscara. La máscara, lo que aparece, lo que se manifiesta socialmente, el tipo. Y no sólo esto, sino que como tal existir es somero, los abismos insondables de la memoria y de la conciencia (S. Agustín) son lo olvidado o negado por esta pretensión de cobrarse objetivamente a uno mismo. “El esteta es un ente social entre los entes. La vida o la esfera estética es una funcionalización de sí en orden a la sociedad. Pero esto mismo es lo superficial: el hombre es más que interés referido al plexo social o a cualquier otro. De ahí el tedio y la búsqueda de la raíz enferma y de su curación”<sup>7</sup>. Como función social, la vida del esteta carece de viviente. Máscara tras la que nadie está, el personaje es una sombra, un fantasma de la persona.

---

5. *Antropología trascendental*. II, 23.

6. J. VICENTE, “La construcción social de la subjetividad. Algunas claves sociológicas de las crisis de identidad personal”, en P. MARTÍNEZ – J. VICENTE – J. A. GARCÍA – M. V. PARRILLA, *Cuerpos, subjetividades y artefactos*, Universidad de Málaga-Reprodigital, Málaga, 2004, 47.

7. *Hegel*, 2ª edic., 141.



Así es como se anuncia el problema del anonimato, y crece el tedio, la evasión de los plexos, de los ámbitos de actividad humana.

## 2. Tedio, melancolía y angustia. La pretensión de sí

El tedio surge como la constatación afectiva del recorte de los intereses. Si éstos se reducen al personaje, si se pretende cobrar el sí mismo radical en un tipo, lo demás no interesa, o inclina poco el ánimo. Es así como se valora vitalmente, no de modo reflexivo, la inflación de la máscara. Consecuentemente, la libertad conecta débilmente con otras cuestiones y proyectos, y la conciencia tiene la experiencia del aburrimiento, cansancio, y hartazgo. Polo completa, de este modo, el cuadro sintomatológico<sup>8</sup> que acompaña a la existencia estética. Divide estos síntomas en vulgares y patológicos. Son vulgares el énfasis en la imagen pública, en el atractivo sexual, la profusión de mecanismos de defensa que suponen una estimación de los otros como amenazas para la identidad personal, el agotamiento de las energías políticas, o la vivencia errabunda de la religiosidad. Son síntomas patológicos de esta tragedia, el empobrecimiento comunicativo, de manifestación íntima y recíproca a otro; la escasez de matices y tonos afectivos, de una sensibilidad sin sentido ni gradación, descargada en régimen binario: o hay o no; y la pérdida del conocimiento en información susceptible de una combinatoria ilimitada. Tanto en los síntomas vulgares como en los patológicos se aprecia una amputación de los intereses humanos. Los asuntos en que ocupar la vida y la atención disminuyen. Falto de atención para... el hombre se asemeja a quien duerme para.... El hombre habita un mundo cada vez más restringido a su subjetividad. Más mundillo, menos mundo<sup>9</sup>.

Pero no se trata sólo de un empobrecimiento del mundo y del habitar. La identificación con el tipo es una identificación del existente con un rasgo de su esencia, con una manifestación suya. La pretensión de realizarse en una representación presupone la contracción de su ser coexistente al tipo social. Por ello envuelve también una desolación de la coexistencia. Cada paso del agrimensor K. al castillo, es decir a aquello separado de su mundo vital en que cifraba su realización, era un paso en una tormenta —frío e indiferencia— más inclemente. En un narración titulada “Un artista del trapecio” Kafka nos ha legado la descripción de una subjetividad genial, de un gran artista, que por mor de su disciplina decidió no bajar nunca de su trapecio; tan necesitado estaba de realización personal a través de su tipo, que al tras-

8. Cfr. “Los límites del subjetivismo”, en *La persona humana*, 31-36.

9. Sobre el binomio ‘mundo-mundillo’ ha realizado excelentes investigaciones A. Ciria.

ladarse el circo de ciudad, él lo hacía en la red del portaequipajes del tren. Se trata de una magnífica semblanza de la individualidad moderna que “considera que el individuo es el que se puede desligar, el que puede vivir una vida completamente aislada, sin ventanas, y eso no es verdad. Cuanto más individual es una realidad, más dueña de sí es efectivamente. Y, por lo tanto, más puede y debe influir, más puede y debe irradiarse, menos se cierra y más tiene que ver con ámbitos de creciente amplitud: está más vinculada”<sup>10</sup>.

¿Qué significa para la coexistencia personal la contracción de la esfera de sus intereses? Heidegger hizo cuestión expresa del interrogar metafísico esta cuestión. Durante el semestre de invierno de 1929-30 dictó un curso de cuatro horas semanales que se anunció como *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, aislamiento*<sup>11</sup>. En él, lo primero que se constata es la exigencia de un pensamiento abarcador del conjunto de la existencia, y no contraído a un ámbito sobre el que se pretenda dominio. Este pensar abarcador es —según Heidegger— la filosofía, que por tanto no se reduce a una mirada erudita, científica. La verdad de la filosofía puede falsificarse, y el interés que nos mueve a filosofar, puede ser equívoco. Pero la mirada abarcadora (Jaspers) no puede ser suplantada. La vida exige la mirada global (Polo) del viviente, del existente, y no las anteojeras del personaje. Consecuentemente esta mirada no puede ser sólo intelectual, sino que ha de despertar, ha de sacar al hombre del sueño con que habita, con que se dispersa y se aleja de sí. El hombre dormido es el que está fuera de sí, ausente de su vida y existencia.

Si se dirige una mirada intelectual sobre la existencia, puede encontrársela dirigida por un interés absorbente, como la de aquellos intereses que dirigen tanto los síntomas vulgares y patológicos del subjetivismo, como la existencia vivida desde la inmediatez de un presente alicortado. Pero ante la mirada intelectual no comparece el carácter seductor o acogedor del mundo, esto es, aquello que buscaba el agrimensor K. Lo seductor, acogedor, incitador, desafiante<sup>12</sup>, comparece como vivencia, y no como idea. Más, según Heidegger, comparece como vivencia sentimental, en la que la subjetividad es inmediatamente afectada por el mundo en que habita. Por eso el primer análisis fenomenológico es de este cómo de la afectividad, al que Heidegger denomina *Befindlichkeit*, el cómo se encuentra uno inmediatamente. El carácter global de la mirada no se ciñe tan sólo al estado anímico inmediato, sino a lo que uno puede o no proponerse, a la comprensión. Comprensión

10. *La persona humana*, 23.

11. M. HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007. Cfr. “Epílogo del editor”, 439.

12. Cfr. J. CHOZA, *Heidegger*, Editex, Madrid, 2003, 8-12.

que es respectiva a posibilidades vitales, en las que se vehicule el interés y la habitación humana de un mundo. Porque lo radical para Heidegger, es que ese habitar puede falsificarse, puede no ser auténtico, puede dormirse. Un interés falso es el que pierde al hombre, aquel en el que el hombre derrocha el tiempo que invierte. Auténtico, el que permite encontrarse en el decurso temporal.

En esto radica la importancia del aburrimiento, en que puede ser el estado anímico indicador de “un interés enfático que suplantó la verdad del hombre”<sup>13</sup>. El aburrimiento como sentimiento inmediato es revelador de la falsificación del existir, de un interés hinchado en correlación con una mengua de mundos habitados, es decir, de un interés no global. Por eso, el aburrimiento que se corresponde con la suspensión de ese interés seducido —alucinado, de esa acentuación del interés en que el hombre pierde su vida—, no puede ser el mero ser aburrido por algo o con algo. Se trata de algo más profundo, que atañe al abismo de la memoria y de la interioridad. Si aquellos aburrimientos podían ser remediados con el pasatiempo, ante el aburrimiento profundo el pasatiempo no sirve como refugio. El aburrimiento profundo se vive como abulia, dejación, desgana, indiferencia, desinterés ante aquello en lo que a uno le iba la vida. Las tres formas de aburrimiento hacen referencia a la pragmática humana. Pero solamente ante la tercera, la *praxis* es dejada en completo suspenso. Nada, pero nada que hacer. Ante ese vacío vital es ante lo que se levanta ese sentimiento prototípico que Heidegger y Kierkegaard denominaron angustia. Casi al final de la narración kafkiana, el artista del trapecio comienza a llorar desconsolado, porque descubre que su vida era una nada en cuanto que sólo contaba con un trapecio. Se trataba de un artista aburrido por el trapecio, en el que pretendió ser sí mismo. Ahora descubre que un solo trapecio es un pasatiempo para su capacidad. Lloro, pero encuentra consuelo en la promesa de un segundo trapecio. Aún no se ha encontrado con la inanidad de su vivir. El aburrirse de algo o el aburrirse con algo no impide el presente. Inhiben los proyectos, vinculan apenas con el pasado vivido; pero el pasatiempo es posible; y por ello, consagran un existir estético, en la inmediatez. Hay *praxis* como distracción o como fastidio, que a la postre no son sino distracciones respecto de la propia realidad, del propio yo olvidado por un trapecio, o por un rol.

En cambio, la temporalidad del aburrimiento profundo deroga lo vivido, quebranta el proyecto, e incapacita para el pasatiempo. Es ahí donde puede comparecer la irreductibilidad del yo, y su eminencia respecto del mundo. Aburrirse profundamente es algo bien importante, pues sin ese tedio no cabe

---

13. Hegel, 144.



saltar del estadio estético. Heidegger denomina a la temporalidad propia del tedio, tiempo anulador, y piensa que es el temple de ánimo que podría permitir la visión abarcadora de la existencia en que consiste el filosofar no equívoco. La temporalidad del aburrimiento profunda anula el ser seducido por..., acogido por..., incitado por..., desafiado por..., o atemorizado por... El agrimensor K. no encuentra nada en lo que disponer su interés, ni en el camino, ni en las posadas, ni en el Castillo. En el momento tedioso, el yo no encuentra nada en el mundo que lo vincule, sino que acontece la ruptura del enlace con el mundo. Su inteligencia no suscita creativamente posibilidades factivas en los asuntos en que vive. Su voluntad no constituye actos que comprometan al yo en sus tareas. El yo aburrido se despide del mundo, se ausenta de él, se aleja de su pragmática habitual, se retira, se larga.

Largarse, retirarse, ausentarse de lo acogedor, incitante, desafiante, etc., es decir, de aquello que interesa la vida pragmática, implica la negativa a ejercer una conducta comprensiva, que valore y descubra posibilidades factivas en la situación histórica. Esto es, la vida es valorada como no digna de invención ni esfuerzo. Se trata de una vida que entra en régimen de devaluación, que no aspira a más. Según Polo, la vivencia de la ruptura entre el yo y su mundo va acompañada de una depreciación del valor de la vida pragmática y una inhibición de los actos humanos. En estas condiciones la subjetividad misma queda afectada. No solo es perturbado el mundo del que la subjetividad se marcha, no solo lo interesante, sino el mismo interés del hombre queda afectado. La vivencia (*Befindlichkeit*) de la ruptura con lo acogedor e incitante es “un proceso psíquico cuyas fases, hasta hoy, son las siguientes: —La angustia, es decir, el enfrentamiento con el futuro como *nada*. —La desesperación, es decir, la paralización de la dimensión proyectiva del presente, la vivencia anticipada de la muerte. —La exasperación, es decir, la percepción de las vigencias formales imperantes como un atentado contra la libertad. A partir de la desesperación, el descontrol afectivo decae en la apatía, evasión pasiva de la situación, o bien deriva hacia la actitud reactiva. La reacción se encauza por el despotismo y la rebeldía”<sup>14</sup>.

Este es el punto capital, porque un yo polarizado por un interés absorbente, enfático, tras la anulación de aquello en que quería cobrarse, puede comparecer como un yo desgraciado, desdichado, miserable. Estos términos recuerdan gran parte del decurso de la filosofía moderna: la conciencia desgraciada de Hegel o la miseria de Marx. Lo que pone ante los ojos la desgracia del yo es la pérdida de libertad. Y esto es lo que ha sido descrito por gran parte de la literatura del siglo XIX y XX: la vivencia de la amenaza, y el afán

---

14. *Organizaciones I*, 40.

por protegerse de ella. La novela moderna atestigua la formación de ámbitos en que el ejercicio libre es aporético, la consonancia de desgracia y ausencia de libertad.

En el abocamiento (no enfático) del interés a lo interesante, éste último protege, a la subjetividad, de la pérdida de la libertad; justo porque la libertad se está ejerciendo, en múltiples direcciones, a través de los recursos disponibles en el yo: sus operaciones y hábitos intelectuales, y los actos voluntarios que constituye en orden a lo interesante. El yo dispone de ellos confiando a las cosas el carácter de mundo. La situación de interés, al estar entrelanzando, el vivir incitado por, o acogido por, permite preservar, proteger, resguardar al yo de una desgracia. “A la primordialidad del estar entre sin la que no cabe intramundanía, lo llamaré *preservación* del interés. De acuerdo con esto, el interés no se reduce a lo interesante, sino que ambos son una dualidad. Hay un remitirse el interés a lo interesante, y una complexión de lo interesante mismo”<sup>15</sup>. En cambio la pretensión de cobrarse, o de recobrase (Hegel), implica la aparición enfática del interés. Esa era la situación del artista del trapecio. Ahora está consolado por la promesa de dos trapecios. No ha notado lo aporético de su habitar el espacio aéreo circense. Es más, se empeña en ello, en lugar de una mirada global, énfasis en lo mismo, *amor fati*. Por ello, Kafka concluye la narración con la preocupación del empresario, que “observaba a escondidas, por encima del libro, al trapecista. Si tales pensamientos habían empezado a atormentarle, ¿podrían ya cesar por completo? ¿No irían intensificándose día a día? ¿No amenazarían su existencia?”<sup>16</sup>.

### 3. Tragedia clásica y drama moderno: el individuo y su soledad

Tanto el yo como el mundo, tanto el interés como lo interesante, son afectados en la pretensión de identidad personal vehiculada por un interés enfático, por una identificación de la persona con un tipo social. Pero en el plexo de lo interesante también comparecen —indefectiblemente— otras personas. Sin ellas, los entes intramundanos serían mostrencos, no tendrían el carácter tan familiar del útil, pues el que éstos estén ahí, a-la-mano, presupone el aprendizaje de su uso. Nuestros mundos son plexos sociales, por los que nos abrimos a otras subjetividades, que a su vez también se encuentran con nosotros. Sociedad es tanto como concurrencia personal, encuentro y diálogo. La existencia estética, el aburrimiento y la nostalgia, tal y como han

---

15. Hegel, 129.

16. F. KAFKA, *La metamorfosis y otros relatos*, RBA editores, Barcelona, 1995, 100.

sido vistos hasta el momento, afectan a la subjetividad. El problema es ahora dilucidar cómo se manifiesta esta subjetividad al otro, y cómo el otro irrumpe, se encuentra, en el mundo social moderno. El esteta existe como función social. En este sentido, la existencia estética no se discierne respecto de lo que en el mundo humano hay. El yo como asunto, como cosa, como función social. Aquí ya no se trata de la anulación del interés, del aburrimiento, sino de la consagración del interés. Este existir es esencialmente definido por el interés. Además del interés, que entrelaza y se entrelaza, nada se encuentra en él.

Quizá una de las narraciones paradigmáticas del encuentro entre subjetividades y la soledad de la persona, sea *Julie, la nouvelle Héloïse*, de Rousseau, donde se estudian las repercusiones de la teoría del contrato social en el ámbito familiar. Y quizá una de las narraciones en las que la sociedad se reduce al trenzarse entre subjetividades sea *Los Buddenbrook* de Thomas Mann. Estas dos descripciones literarias del plexo social son muy ilustrativas, pues la primera corresponde a la génesis y consolidación de la subjetividad moderna, mientras que la segunda corresponde al momento de su disolución.

Como A. Philonenko<sup>17</sup> y R. Lauth<sup>18</sup> señalaron, el carácter que da fuerza y grandeza a *Julia, la nueva Eloisa* es el de Saint-Preux. Rechazado por Julia, que se ha casado interesadamente con Wolmar, Saint-Preux ha decidido permanecer fiel al amor que sentía por Julia. Se ha resuelto a no traicionar su querer buscando un remedio, o una compensación. Saint-Preux está determinado a no mentirse a sí mismo —lo que hubo de hacer, sin embargo, Julia—. Wolmar, en un experimento como el del *Emilio*, ahora no realizado ya con un niño, se propone educar la pasión de Saint-Preux. Para Wolmar, el amor y la decisión libre y personal de Saint-Preux no deja de ser algo meramente irracional. Y de ahí deriva su actitud penosamente pedagógica. El hecho de buscar a Saint-Preux como tutor de sus propios hijos, y la pretensión de que viva en la familia formada por ellos y Julia, envuelve la reducción de Saint-Preux a un asunto necesitado de reforma. Así, a Saint-Preux no le quedaría más remedio que la renuncia a sí mismo. Wolmar, Saint-Preux y Julia no logran encontrarse. Ni Wolmar se encuentra con Julia, quien al final de su vida le confiesa que siempre amó a Saint-Preux, ni Julia con Saint-Preux, a quien renunció por conveniencia. Ni por supuesto Saint-Preux con Wolmar, que

17. A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, 3 volúmenes, vol. I: *Le traité du mal*, 334 pp. Vol. II: *L'espoir et l'existence*, 319 pp. Vol. III: *Apothéose du désespoir*, 354 pp., J. Vrin, París, 1984.

18. R. LAUTH, *Entwicklung als Selbstzerstörung*, Christian Jerrentrup Verlag, München, 2005. Capítulo II.



nunca pasaron de la incompreensión del otro. La muerte de Julia, aburrida de felicidad, como ha notado R. Lauth, es la revelación de la disgregación de ese mundo, de su ausentarse de él, de un tiempo matrimonial anulado.

Pero un ausentarse de su persona, que se configura como una de las primeras formulaciones del anonimato. Pretendiendo ser ella misma como señora de Wolmar, negó como irracional su amor. El único que se afirma, y eso con un elevado coste en sufrimiento, es Saint-Preux. En su persona ya se puede advertir lo que Polo llama la tragedia y pesadilla de la soledad. Wolmar y Julie tienen una relación para con el otro caracterizada por la negativa a su manifestación. En la pretensión de sí mismos no tienen ventanas en las que pueda comparecer Saint-Preux, quien ha de resignarse a ser nada de sí mismo ante ellos. Así, *Julie. La nouvelle Héloïse* prefigura uno de los temas de la reflexión filosófica del siglo XX. Como ha recordado J. García, “Levinas, prevenido por la dialéctica hegeliana —que sume lo otro en lo mismo—, cuando glosa la obra de Blanchot *La locura del día*, de 1973, comenta también la posibilidad de una *relación con el otro* subordinada a la *consolidación de sí mismo*, como un *recurso* del sujeto; y entiende que entonces la trascendencia sobre lo subjetivo es insuficiente, falazmente altruista y *opresiva*. No basta con la intersubjetividad para abandonar la subjetividad, o para orientarla adecuadamente”<sup>19</sup>. Saint-Preux no deja de ser un recurso, un asunto. Su demanda personal, libre, no deja de ser vista como algo irracional, necesitado de cura. Es más, habría que protegerse de ella, dejar aparecer a Saint-Preux supondría una amenaza. La comunicación con la persona Saint-Preux ha de ser negada.

En *Los Buddenbrook* Thomas Mann retrató la porfía de Tony Buddenbrook —la protagonista— por entrelazar un mundo familiar que antaño transcurría cargado de sentido, y que hoy huérfano de él, se descompone. El nombre de la familia Buddenbrook es un sueño, una ausencia, un recuerdo de la prosperidad de antaño, de esas dos primeras generaciones de Buddenbrook, que superaban los reveses económicos, festejaban y bailaban tan a menudo. La tercera generación Buddenbrook vive la separación y hostilidad entre hermanos junto con el insalvable hundimiento de la empresa familiar. Ser un Buddenbrook les reclamaba existir en función de un mundo, de un plexo, cobrar toda la realidad personal de una representación. Antonie Buddenbrook actúa *por mor de* ese mundo que configuraron sus padres y abuelos, en el que su vida entrelaza lo que sólo ahí es, pero del que el sentido ha huido. La traducción de José Gaos del *zu heideggeriano* por la locución —hoy en desuso— *por mor de*, muestra en Tony Buddenbrook un carácter

---

19. J. A. GARCÍA, *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Delta Ediciones, San Sebastián, 2008, 56.



ejemplar. Ella es la única que sigue amando aquel mundo de la alta burguesía de comienzos del siglo pasado, que ya estaba tocando su propio fin. Su amor es nostalgia que sólo mira al pasado, al mantenimiento y arreglo de ese mundo en descomposición. Su amor, la seducción que ser Buddenbrook opera sobre Antonie es una sobrecarga del interés, que dispone sobre ella misma. En lugar de conferir el interés a lo interesante, Tony Buddenbrook es dispuesta, forzada a una actuación, su existencia se realiza en función de lo interesante, y no al revés. En lugar de interés y de conferir interés, lo que se da es alucinación y nostalgia. Vivir en función del nombre Buddenbrook es vivir en función de una ilusión. Es así, como los Buddenbrook viven ausentes de sí mismos e impotentes ante el aplastante mecanismo social.

Los Buddenbrook no estiman el hundimiento de su empresa, las rencillas, que los dividen, o la aparición temible de la enfermedad y la muerte, como un destino trágico. Ni Antonie ni Thomas Buddenbrook son héroes al estilo de Antígona, o de Ulises. Y esto es lo que hace al drama moderno —la novela— más aciago y fatídico que la tragedia clásica. El héroe clásico encontraba una verdad en la que podía construir su vida: la ley moral, o el regreso al hogar, dan energía para sufrir e incluso morir. En la tragedia moderna no existe el destino, sino el mecanismo frío, indiferente, troquelador del yo. Si los héroes antiguos hacían frente al destino, y disponían de sí, de sus dones, fuerza e inteligencia, el protagonista de la novela se consume en la nostalgia y en la impotencia que no dispone, ni de sí, ni de lo que le rodea. Si la tragedia clásica era una tragedia debida a un destino por encima del poder humano y divino, la moderna es la tragedia de la soledad del yo, de su autoconciencia e intento de realización, y de la indiferencia de las cosas y los otros, del plexo cultural y social. Si el destino, en su grandeza y poder, era poético, y cantado por los aedos, el mundo moderno es prosaico, o amenazador, y es narrado por los novelistas.

El aburrimiento profundo anula la *praxis* —la actividad humana en el mundo— revelando lo equívoco y falso del interés que movía. Mas si cabe *praxis*, y la actividad humana porfía en su interés, puede o frustrarse o amar su destino, su propia desgracia. Y ese es el caso de la Julia rousseauiana o de Antonie Buddenbrook. Kierkegaard pensaba que la desesperación y el tedio eran inevitables en la vida humana; desde luego la posibilidad de un interés enfatizado es la posibilidad del tedio. A pesar de esto, y como notó Nietzsche, también cabe el *amor fati*, el empeñarse en la soledad y el anonimato, el comprometerse con la actividad realizadora y transformante. “En la medida en que se sospecha que no hay salvación se incurre en el fatalismo. El fatalismo es la finitud de las posibilidades a que nos reduce nuestro entrelazar intramundano. Para el fatalismo el hombre es un ente que tan sólo so-

bresale de los otros entes por su activismo pragmático. Pero este activismo lo hunde todavía más en el mundo”<sup>20</sup>. Si la tragedia moderna es la de un espíritu en un mundo mecanizado, y entre otros con los que no coexiste, la mayor gravedad de la moderna sobre la segunda estriba en que el fatalismo no destruye el interés, sino que finitiza sus posibilidades. Visto desde el interés, la tragedia antigua es más leve. No anula la libertad e iniciativa, sino que la constriñe a un ámbito de acciones. Existe un orbe de lo posible para el hombre. La tragedia moderna es revelada a través de la angustia, por lo que el espíritu se parapeta bien en la nostalgia y el tedio, bien en una pragmática enfática.

Así, en la conciencia del aburrimiento profundo, de la soledad, del anonimato y de la melancolía, emerge la cuestión de la verdad del hombre. El anonimato responde que al hombre no corresponde verdad alguna, el hombre es un ser sin rostro, que no se manifiesta ni en el mundo, ni entre los demás, ni cara a su Dios. El subjetivismo responde supliendo la verdad del hombre por un interés enfático, por una necesidad de realización. La representación exige una máscara, con la que el viviente se mimetiza. No hay rostro tampoco, pero por disolución de éste en la máscara. “Para el interés enfático, Agustín de Hipona utiliza dos palabras centrales: *egestas*, y también una palabra un poco más fuerte: *stultitia*, que no hay que traducir por estupidez en sentido vulgar, sino por estar vacío. Con estas palabras Agustín de Hipona excluye toda suficiencia: no sólo la del hombre en el mundo, sino la de los entes intramundanos y la del mundo mismo”<sup>21</sup>. El rostro lo es ante otro al que apela. No tener rostro, o no querer tenerlo, es la renuncia a la exposición ante el otro. La negación de su juicio, de su posible aceptación o rechazo. Una vida que no se expone, que no acepta el riesgo de la existencia interpersonal. Por ello, queda enrocada en la realización de su esencia. Lo seductor y acogedor se busca en lo intramundano, y no en el encuentro personal. La persona no deja de buscar su réplica, pero cabe sí mismo, rechazando la aceptación del otro.

Para Wolmar, Saint-Preux era un asunto. En definitiva se trataba de un problema de poder. El problema del poder preocupó profundamente a Rousseau. Se han interpretado sus *Confesiones*<sup>22</sup> como una tecnología sobre sí mismo, como una tecnología del yo. Aquí se llega al objeto del estructuralismo, a la construcción de la subjetividad en las prácticas. Esas prácticas por

---

20. Hegel, 132-33.

21. Hegel, 132.

22. H. GUTMAN, “Rousseau’s *Confession*: a technology of the self”, en Martin, L. H.; Gutman; H., Hutton P.H., (eds.), *Technologies of the self*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988.





las que los Buddenbrook vivían ausentes de sí mismos, constituidos correlativamente con las objetividades en las que actuaban y que dirigían su pensar. Según Polo, “ésta es la respuesta del estructuralismo. Existen las estructuras, es decir, plexos referenciales holísticos, pero son externas, impersonales, anónimas. El hombre no es desde una estructura; bien entendido, no porque no pertenezca a ninguna, sino, al revés, porque existen sólo estructuras y el hombre no se mantiene frente a ellas, por lo cual carece absolutamente de verdad”<sup>23</sup>. Ante la estructura cabe el énfasis en la práctica, o el aburrimiento profundo de ella. Pero no es en la práctica en lo que el hombre encuentra su verdad. Quizá sí consiga su sujeción, o cierto dominio del otro. Como señala Polo en el texto recién citado, el escepticismo estructuralista frente a los universales antropológicos, frente al humanismo, y frente a cualquier sujeto constituyente arranca de la supeditación del hombre a las prácticas, es decir de la construcción de la subjetividad en función de un plexo socio-cultural.

#### 4. Conclusión: disponer según la propia esencia

Este fenómeno de ruptura de la vida pragmática, y de soledad del yo, lleva a Leonardo Polo a pensar que el binomio yo-mundo no es radical, o que el mundo no es constitutivo de la realidad del yo, sino que estar en el mundo supone una situación para el yo. “En tanto que me intereso, estoy en el mundo por cuanto formo el plexo de lo interesante. Ser *en* el mundo quiere decir: situación de estar contando con, jugando a, tratando de, habiéndose-las con, preocupándose por lo que aparece dentro del mundo en tanto que el interés es conferido a lo interesante”<sup>24</sup>. Conferir implica elevar en dignidad. En el jugar-a, y en el jugar-con, se aprecia la elevación que el jugar realiza a aquello con lo que se juega, se le confiere lo que de suyo no tiene. Esto se puede extender a todo habitar en el que se cuenta con, se preocupa uno por. Las cosas pierden así su carácter mostrenco, e inspiran al viviente temas vitales.

Por el contrario, en la melancolía —como bien supo retratar Durero—, las cosas yacen desperdigadas por el suelo, son meras cosas, no son ya las herramientas del carpintero, más que útiles, ahora se dirían trastos. Son cosas que ya no incitan ni seducen, tareas que ya no acogen. Este adverbio, “ya”, es temporal, e indica lo inmediato, lo que es pasado retenido en presente, presente perfecto. Es en las cosas, en los asuntos humanos, en ellas donde ahora está la presencia, que ya no es mental, sino corpórea, encarnada (*en*-

---

23. Hegel, 140.

24. Hegel, 129.

*bodiement*). El hombre se sitúa entre las cosas confiriéndoles la dignidad de su presencia entre ellas. Interesarse, habitar, contar con, preocuparse por, es la ternura que Hegel decía que Kant sufría por el mundo. Tal ternura por las cosas, no es mera conmiseración, sino que es aportación; el hombre no está en un mundo previo a su estancia; sino que el hombre habita entre las cosas confiriéndoles la pertenencia al mundo, salvándolas del desperdigamiento, del aislamiento. Sueltas, desperdigadas, como en la nostalgia retratada por Durero, o entrelazadas, como en la habitación humana del mundo. Este entrelazar es humano, pero se confiere a las cosas, a los útiles, que lo reciben y también gozan de poder entrelazante. Que el mundo seduzca, incite, aterre o interese, comporta una dirección de sentido que sólo se mantiene como tal si hay una simultánea comunicación de sentido humano que surge del preocuparse por, contar con, tratar de... Es así como se preserva el interés, al conferirle, al ser comunicado. La libertad esencial humana se garantiza al desembocar en temas que son para el viviente incitantes, desafiantes, seductores, etc., que permiten disponer de sus operaciones mentales, hábitos intelectuales, y actos voluntarios en orden a los temas de su habitar, al interés conferido.

El interés conferido es entrelazante, conforma totalidades, porque confiere también el carácter entrelazante. Estas totalidades son plexos. Pero ante el plexo el hombre puede vivir la ausencia de sentido de esa totalidad. No es el plexo el que confiere, sino la actividad pragmática. Por eso su rechazo, el aburrimiento, la negligencia, son la manifestación razonable, aunque quizá no racional, de que la resistencia del viviente a ser trabado, enlazado, ligado, y no ser quien entrelaza o quien traba. Sin dualidad con lo interesante, absorbido en lo interesante, el interés es anulado, desaparece la situación de habitar. Por eso esta dualidad se corresponde con otra más profunda, viviente-vida, es decir entre la actividad personal libre y la actividad libre de su esencia: el interés, el disponer respetando la manifestación de los otros, y según la naturaleza que se posee. Esto es, la dualidad entre el interés y lo interesante exige la irreductibilidad de la libertad que aporta, que confiere sentido, y de la libertad que funda una conducta. La irreductibilidad entre una libertad que se orienta por lo indeducible, por lo creativo, por lo metalógico, y una libertad pragmática, en la que las ideas presentes son trasladadas fuera de la mente. Para el hombre es insuficiente el establecimiento de las prácticas, la constitución de mundos. Es por eso que puede aburrirse de los mundos que se hacen y deshacen como pompas de jabón. Pero, el hombre no es sólo padre de mundos, comienzo y entrelazamiento de ellos. También el hombre es hijo, como bien sabía Gregorio Samsa, el protagonista de la *Me*



*tamorfosis* de Kafka, hijo que se inspira en la vida recibida de los padres, que aspira, y actúa por más y mejor vida.

Juan José Padial Benticuaga  
Universidad de Málaga  
e.mail: jjpadial@uma.es